37e ANNEE (4e SÉRIE) N° 8 26 FEVRIER 1920

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ { 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

Bulletin d'Écriture Sainte

SOMMAIRE. — I. L'Epître aux Romains. 1° Le Commentaire du P. Lagrange : Points acquis et vues nouvelles sur l'Epître aux Romains. *a)* Lieu d'origine et date. *b)* Les Destinataires. *c)* Les tendances doctrinales de l'Eglise de Rome. *d)* Le thème de l'épître. *e)* Langue, style, argumentation de l'épître. *f)* Son authenticité. 2° Le Commentaire de Luther sur l'épître aux Romains (avril 1515-octobre 1516). — II. Les seize premières années de la T. S. Vierge. *a)* Sources utilisables pour écrire l'histoire des premières années de la Sainte Vierge. *b)* Bases chronologiques de la vie de la Sainte Vierge. *c)* La famille de la Sainte Vierge ; sa vie jusqu'à l'Annonciation. *d)* Depuis l'Annonciation jusqu'à l'installation à Nazareth après le retour d'Egypte. — III. Comptes rendus bibliographiques : Bechis, *Concordance des Saintes Ecritures ; Novum Testamentum* de la Société S. A. I. D.; Fernandez, *Courte Introduction à la Critique textuelle de l'A. T.*; Vanderstuyf, *La vie de S. Luc le Stylite.*

§ 1er. — *Le Commentaire du P. Lagrange sur l'Epître aux Romains*

Dans sa récente lettre au Directeur de l'Ecole Biblique [1], le R. P. Theissling, Maître général des Frères Prêcheurs, signalait comme un volume de tout premier ordre, remarquable « tant par la sûreté de la doctrine que par une érudition des plus étendues, » le commentaire que le P. Lagrange venait de consacrer à l'épître aux Romains. Achevé en octobre 1914, cet ouvrage n'a paru qu'au cours de l'année 1916 [2].

Il est inutile d'insister et sur l'importance fondamentale de l'œuvre et sur la difficulté spéciale du sujet traité. L'un des derniers qui l'avaient abordé parmi nous, le R. P. Cornély, avait su allier « une doctrine théologique impeccable à un tact théologique très modéré et très sûr. » Il semble bien que les critiques les plus difficiles décerneront au P. Lagrange les éloges si justifiés qu'il a adressés à son devancier. Son travail montrera, plus peut-être encore que ne l'a fait celui du P. Cornély, que la rectitude de la doctrine et le respect de la tradition sont parfaitement conciliables avec les progrès réels et durables d'une exégèse objective et historique.

Autrefois, quand on commentait l'épître aux Romains, on se préoccupait surtout de défendre sa doctrine contre l'interprétation erronée qu'en donnaient les protestants à la suite de Luther. Puis, l'époque des polémiques aiguës passée, on s'attacha surtout à exposer dans toute son ampleur, sous ses divers aspects et avec toutes ses conséquences, la doctrine de l'Apôtre sur la justification. Aujourd'hui, l'attention de nos contemporains est surtout retenue par la reconstitution historique des milieux religieux et littéraires dans lesquels ont pris naissance nos Livres Saints. Sans sacrifier plus qu'il ne convient à cette tendance, le P. Lagrange a voulu faire bénéficier de tous les progrès accomplis son introduction à l'épître aux Romains et son interprétation du texte, ce qui lui a permis de suivre avec avantage nos adversaires sur le terrain où ils s'étaient délibérément placés. L'exposition de la doctrine n'y perd rien ; l'explication philologique du texte, l'interprétation de certains procédés littéraires qui, de prime abord, déroutaient dans S. Paul y gagne souvent beaucoup. Le commentaire même de l'épître est abondant ; il donne à la philologie proprement dite une place jusqu'à ce jour inusitée, et il essaie d'expliquer chaque terme important ou simplement rare par une recherche minutieuse de son emploi et de son sens dans la *Koinè*, chez les auteurs de l'A. et du N. T., et, s'il y a lieu, chez les auteurs profanes. Toutes les remarques faites visent à ne rien laisser dans l'ombre et elles témoignent d'une vaste érudition. Si nous pouvons formuler un regret, c'est plutôt celui de nous trouver en présence d'un commentaire trop riche et trop touffu. Au milieu de tous ces détails, on a quelque peine à suivre la pensée de l'Apôtre, bien que l'auteur ait soin de la résumer en quelques lignes au début de chaque paragraphe et de donner à la fin du volume (p. 388-390) une table analytique de l'épître. On fera bien de s'y reporter pour dégager les lignes générales de la thèse et ses principaux chefs de preuves. Des notes détachées insistent, au cours du commentaire, sur

[1] Cf. *Ami* 1919, p. 1310.
[2] In-8 raisin de LXXII-395 p., 14 f. 40 ; Paris, Gabalda.

divers points particuliers de la doctrine paulinienne. Elles sont d'une étendue variable, et cette étendue n'est pas toujours en rapport direct avec leur importance.

A propos du péché originel (p. 113-118), le P. Lagrange fait remarquer que la doctrine complète du péché originel, suggérée seulement dans un sens large par l'Ancien Testament, est une doctrine chrétienne, que le rôle d'Adam comme source du péché en opposition avec celui du Christ comme source de la grâce fut mieux compris à la lumière de la rédemption, et il semble bien que S. Paul a eu, dans l'exposition et dans la preuve du péché originel, le rôle principal parmi les agents de la révélation néo-testamentaire.

La note sur la justice de Dieu et sur la justification dans S. Paul est de beaucoup la plus étendue (p. 119-141). Elle s'est inspirée des deux articles du P. Lagrange publiés en 1914 dans la *Revue Biblique* (p. 321-343 et p. 481-503). Le plus souvent, elle n'a même fait que les reproduire. Le sens passif de δικαιόω qui signifie simplement « être juste » est bien mis en lumière et l'affirmation de Feine qui ose prétendre que, sur onze cas relevés au livre de la Sagesse, dix signifient « déclarer juste » est réduite à néant (p. 126). L'auteur s'attache aussi à démontrer contre Sanday-Headlam que dans l'Ancien Testament le verbe n'a pas toujours le sens forensique ou judiciaire, c'est-à-dire, ne signifie pas toujours « déclarer juste après jugement ou comparution devant un tribunal. » Dans le plus grand nombre de cas « le sens est bien plutôt intransitif que passif : être juste, devenir juste, se montrer juste, faire prévaloir son droit, être innocent, impuni » (p. 128). L'ensemble de la dissertation aboutit à démontrer que tout ce que dit S. Paul de la justice de Dieu, de la justice donnée aux fidèles, de la justification, est parfaitement homogène, à la condition de prendre le mot *justifier* dans le sens de *conférer la justice*. Evidemment, puisque les fidèles sont justes, Dieu les tient pour justes. « Mais la première idée est la principale et elle est la racine de l'autre » (p. 133). Et, quand on étudie de près le ch. VI de l'épître aux Romains, on est vraiment surpris de voir que l'on ait pu oser faire de S. Paul l'apôtre de l'indifférence morale et de la mollesse. Dans son esquisse de la vie ressuscitée procurée au fidèle par le baptême, son exhortation pressante à fuir le péché, à se consacrer à la justice, à acquérir la sainteté, aurait dû le mettre à tout jamais à l'abri d'un pareil reproche. On est loin avec S. Paul de la formule luthérienne du *Pecca fortiter et crede fortius !* L'âme justifiée ne doit pas s'endormir, fière du résultat obtenu, si elle veut tirer de sa conversion et de sa justification tout le fruit qu'elle est en droit d'en attendre, si elle ne veut pas s'exposer à les rendre vaines en retombant sous l'empire du péché qui voudrait à tout moment reconquérir ses droits.

A propos de la Parousie, question rendue plus actuelle depuis la décision du 18 juin 1915 [1], nous signalons la note écrite p. 319-321 au sujet de Rom. XIII, 11-14. Là, comme ailleurs dans les Synoptiques, le salut est présenté tout à la fois comme à venir et comme commencé, sans qu'on puisse tirer de l'image du jour déjà levé qui y est employée « un enseignement précis sur le temps de la Parousie » (p. 321).

Enfin, le P. Lagrange ne suit pas le sentiment des Critiques qui voudraient faire du ch. XVI un fragment d'une lettre adressée à Ephèse. Il considère ce chapitre comme une partie intégrante de l'épître, ainsi qu'il résulte clairement de son commentaire et de ses deux notes sur les noms des personnes saluées par S. Paul (p. 370-372) et sur l'authenticité de la doxologie (p. 380-386).

Nous allons maintenant extraire de l'introduction du P. Lagrange diverses données qui permettront à nos lecteurs de mieux comprendre et de mieux goûter la plus importante des épîtres de S. Paul.

Points acquis et vues nouvelles

I. Lieu d'origine et date de l'épître. — On doit considérer comme un fait acquis que l'épître aux Romains fut écrite de Corinthe (XVI, 1, 23), au cours de la troisième mission de S. Paul, durant le second séjour qu'il fit en cette ville pendant les trois mois d'hiver qui précédèrent son dernier voyage à Jérusalem (Act. XX, 2-4 ; Rom. XV, 26 ; XVI, 21). Quant à la date de rédaction, elle ne peut être indiquée avec une absolue certitude ; l'hiver de l'année 56, au plus tard celui de l'année 57, paraissent réunir les plus grandes probabilités.

II. Les destinataires de l'épître. — A Rome, comme partout ailleurs, les premiers convertis au christianisme durent se recruter surtout parmi les Juifs, et l'expulsion de ces derniers, la 9e année de Claude, en 49, aurait porté un coup sensible à la communauté naissante si elle n'avait déjà compté dans son sein, à côté des fidèles venus du judaïsme, beaucoup d'autres venus de la gentilité. Ceux-là purent rester à Rome avec les quelques Juifs assez habiles (et on peut tenir pour certain qu'il y en eut !) pour se soustraire, en se dissimulant, à l'édit d'expulsion, si bien qu'en 56 ou 57, époque où écrivait S. Paul, l'église de Rome était composée en majorité de chrétiens venus du paganisme, au milieu desquels étaient quelque peu noyés les Judéo-chrétiens demeurés à Rome ou revenus à leurs affaires et dans leur milieu après plusieurs années d'absence. Par suite des circonstances politiques et aussi des succès continus de l'évangélisation parmi les païens, la prépondérance, pour le nombre et la direction de la communauté, était ainsi passée des fidèles d'origine juive, fondateurs de l'église de Rome, aux Gentils convertis. Il en résultait une situation délicate qui exigeait de part et d'autre, pour le

[1] Cf. *Ami* 1919, p. 770.

bon accord, beaucoup de tact et de charité. Et, de fait, l'ensemble de l'épître aux Romains montre bien dans ceux auxquels elle est destinée des fidèles venus du paganisme. Pour leur écrire, S. Paul ne manque pas de se prévaloir de son titre d'apôtre des Gentils (Rom. I, 5, 13-15 ; XV, 15 et ss.).

III. Les tendances doctrinales de l'église de Rome. — L'église de Rome n'était pas alors troublée par des querelles judaïsantes analogues à celles qui motivèrent l'épître aux Galates. On l'a cru autrefois, mais à tort, sur la foi de l'Ambrosiaster [1] et de certains prologues bibliques d'origine marcionite. D'ailleurs, l'épître elle-même montre clairement que S. Paul ne se trouvait pas en présence d'un parti judaïsant actif, même modéré, même en minorité. Autrement, il ne louerait pas la foi des Romains (I, 8) ; il ne terminerait pas sa lettre par une effusion confiante (XV, 23 et ss.) ; il ne solliciterait pas leurs prières et ne leur parlerait pas sur ce ton de son séjour projeté parmi eux (XV, 22-33). Il y avait sans doute dans l'église de Rome des agitateurs qui pouvaient à l'occasion constituer un danger doctrinal (XVI, 17), et S. Paul ne se prive pas de les fustiger avec une vigueur qui rappelle la manière de l'épître aux Galates (XVI, 18-20) ; mais ces agitateurs étaient peu nombreux et ils avaient peu de crédit. L'ensemble de la communauté méritait tout à fait, par la rectitude et la vivacité de sa foi, les éloges que lui décernait l'Apôtre.

Les quelques discussions qu'il y avait dans le sein de l'église romaine tenaient, semble-t-il, à des rivalités d'influence, non à des difficultés doctrinales, et un prologue, attribué à S. Jérôme, semble avoir dépeint assez exactement la situation : « Scribit ergo nunc ad Romanos, qui ex judæis et gentibus credentes superba contentione volebant se alterutrum superponere... His ita litigantibus se medium interponit apostolus, ostendens ambobus populis neque circumcisionem aliquid esse neque præputium, sed fidem quæ per caritatem operatur [2]. » Dès lors que la majorité était passée dans l'église de Rome des Juifs convertis aux gentils convertis, il arrivait parfois que les fidèles venus du paganisme n'avaient pas toujours pour les judéo-chrétiens toute la condescendance et toute la charité qu'ils auraient dû avoir. C'est sans doute pour les ramener à de meilleurs sentiments et à une attitude plus correcte que S. Paul insiste tant sur sa qualité de juif, sur les efforts qu'il a déployés pour convertir ses frères selon la Loi (Rom. IX, 1-5 ; X, 1-4 ; XI, 1, 13-27), sur le soin qu'il faut apporter dans l'usage des divers aliments pour ne pas risquer de blesser ou de scandaliser un de ses frères, parmi lesquels il semble que l'on doive ranger, en tout premier lieu, certains chrétiens venus du judaïsme (Rom. I, 23). A ces païens convertis qui forment la masse de la communauté romaine, il donne une leçon de modestie, d'humilité et de charité. Evidemment, il ne leur écrit pas pour ce seul motif ; mais, en passant et à l'occasion, il leur donne des conseils qui n'étaient pas superflus et qui étaient de nature à rassurer, si besoin était, les juifs chassés de Rome lors de l'édit de Claude, comme Priscille et Aquila, et qui, désireux de retourner dans la capitale de l'empire, pouvaient avoir quelques légitimes soucis sur la façon dont ils y seraient accueillis. Si on lit avec cette pensée les ch. IX-XI de l'épître aux Romains, les manifestations sentimentales de S. Paul pour sa race n'en sont que plus touchantes. Et peut-être, en se plaçant à ce point de vue qui est nouveau et que le P. Lagrange met bien en lumière, nos lecteurs seront-ils à même de mieux comprendre l'épître. Ils la liront, non comme un document concernant la querelle anti-judaïsante, mais comme une lettre adressée à une communauté composée en majorité de gentils, dont la foi n'était ni imbue ni menacée d'erreur, mais qui se montraient un peu raides envers ceux parmi lesquels l'Apôtre se comptait par le sang et avait tant d'amis et de fidèles collaborateurs. En particulier, l'appel à la miséricorde adressé aux gentils comme tels (XV, 7-12) et les longues salutations de la fin apparaîtront ainsi sous un tout autre jour que précédemment.

L'occasion que saisit l'Apôtre pour écrire aux fidèles de Rome fut l'annonce de sa prochaine visite. Au moment où il se disposait à quitter l'Orient pour évangéliser l'Occident (Rom. XV, 23, 24, 28), il voulait leur exposer sa doctrine dans toute son ampleur, non pas certes pour les en faire juges, mais pour leur montrer qu'il était bien d'accord avec eux sur les principes de la foi, et pour compléter et parfaire leur instruction si besoin était. Sa lettre n'est donc pas polémique ; elle n'est pas davantage apologétique, à moins que l'on ne voie une apologie et la meilleure des apologies, dans l'exposé net et clair de la doctrine que prêche celui que l'on a si souvent essayé de rendre suspect. L'épître aux Romains est avant tout et par dessus tout doctrinale.

IV. Le thème de l'épître aux Romains. — L'épître aux Romains n'est pas un abrégé de la doctrine chrétienne. Celle-ci est supposée connue des destinataires ; elle leur est, d'ailleurs, rappelée dès les débuts, dans ses traits principaux (I, 2 et ss.). Ce n'est pas non plus un exposé de la situation des chrétiens par rapport à la Loi ou des gentils par rapport aux Juifs. L'épître aux Romains a pour thème le problème de la justification. Elle l'envisage aux deux moments de l'action divine : d'abord dans la justification proprement dite, qui n'est pas le fait de l'homme agissant pour conquérir sa justice propre, mais le fait de Dieu qui justifie celui qui croit ; ensuite, dans la vie chrétienne, fruit de cette justification. Et S. Paul présente cette vie chrétienne non comme une lutte initiale de la raison impuissante à observer la Loi,

[1] Sur l'auteur de l'Ambrosiaster, on pourra se reporter à ce que nous avons écrit dans l'*Ami* du 23 juillet 1914, p. 700-702.

[2] Cité par Lagrange, *loc. cit.*, p. XXVI.

mais comme un triomphe de l'esprit sur la chair. L'Evangile, principe de vie, vertu de Dieu agissant pour le salut des hommes et de tous les hommes pourvu qu'ils croient (I, 16, 17), est ainsi décrit successivement comme le principe qui fait mourir au péché ceux qui croient, en leur obtenant le pardon de leurs péchés et en les justifiant par le sang de Jésus (III, 21-30), et comme le principe qui fait vivre à Dieu dans le Christ, puisque la vie selon l'esprit, gage certain du salut, n'est autre que le développement normal et l'épanouissement naturel de la vie chrétienne (VI-VIII).

Tels sont les points fondamentaux développés dans l'épître aux Romains et autour desquels se groupent les idées secondaires qu'énumèrent, sous des classifications diverses, les différents commentateurs : tableau de l'humanité païenne ou juive avant l'incarnation et la rédemption (I, 18-II, 29), besoin pour les juifs et les gentils du pardon de Dieu (III, 1-20), conséquences du péché d'Adam et de l'acte réparateur du Christ (V), rôle de la Loi (VII), lutte entre la chair et l'esprit (VIII) ou mieux description de la vie chrétienne, inaugurée par le baptême (VI-VIII), explication de l'incrédulité juive (IX, X) et de la réprobation partielle et temporaire d'Israël (XI).

La première partie plus nettement dogmatique, tout en posant les bases de la vie religieuse, pose aussi celles de la vie morale, et la seconde partie (XII-XV, 14) ne fait guère qu'une application détaillée des principes déjà énoncés.

V. Langue, style, argumentation de l'épître. — Les anciens commentateurs s'étaient autrefois beaucoup préoccupés de rechercher les rapprochements qu'il y avait lieu d'établir entre la doctrine de S. Paul et ses procédés d'argumentation, et les doctrines et les méthodes rabbiniques. On avait alors peut-être oublié un peu que si S. Paul avait été, à Jérusalem, l'élève de Gamaliel, il était natif de Tarse, en Cilicie, où il avait passé ses premières années dans un centre intellectuel qui pouvait alors le disputer, au dire de Strabon, à Athènes et à Alexandrie. Sa formation n'avait donc pas été uniquement juive ; il n'avait pas dû rester étranger à la pensée grecque, à la rhétorique grecque, peut-être même à la philosophie stoïcienne qui y fut fort en honneur avec Athénodore, l'ancien précepteur d'Auguste, et Nestor, le précepteur de Marcellus et de Tibère. Et, s'il convient d'éviter les errements récents de certains critiques d'Outre-Rhin qui ont attribué à l'hellénisme une influence exagérée sur la doctrine de S. Paul et surtout sur sa mystique, il ne faut peut-être pas tomber dans l'excès opposé, en se refusant à retenir des travaux récents, relatifs à l'hellénisme, ce qui, au point de vue philologique et littéraire, est de nature à faciliter l'exégèse de certains passages des épîtres pauliniennes. Le P. Lagrange, comme on doit le supposer, n'a pas manqué d'orienter ses études dans ce sens, et c'est encore ce qui constitue une des caractéristiques de son commentaire et lui donne sur les travaux de ses devanciers un avantage fort appréciable. Pour l'interprétation philologique du texte de l'épître, il a mis largement à contribution la connaissance plus précise que l'on possède aujourd'hui de la langue grecque comme on la parlait et comme on l'écrivait au temps de S. Paul. Depuis une trentaine d'années, en effet, les nombreuses découvertes d'inscriptions et de papyrus ont permis de mieux connaître le grec dont on se servait couramment au Ier siècle de l'ère chrétienne, et plus s'étendent nos connaissances lexicographiques, plus aussi diminuent ces mots que l'on cataloguait soigneusement dans la littérature néo-testamentaire sous l'étiquette d'"Ἅπαξ λεγόμενα. Actuellement, il n'y a presque plus de termes ou de tournures employés par S. Paul, qu'on ne puisse retrouver dans la langue commune *(Koinè)* du premier siècle. Ceux, de moins en moins nombreux, qui sont encore ignorés du grec profane peuvent fort bien un jour ou l'autre être retrouvés sur une inscription ou dans un papyrus, comme il est déjà arrivé pour tant d'autres[1].

Quant à la facture littéraire des épîtres de S. Paul, il faut, pour en saisir les particularités, ne pas oublier que l'Apôtre, comme d'ailleurs les auteurs du N. T., ne se sert pas d'un grec recherché et châtié, susceptible de sentir par le choix du vocabulaire ou l'agencement de la phrase le langage persuasif de la sagesse humaine (I Cor. II, 4). Il utilise tout simplement le grec parlé de son temps, avec ses mots familiers que tous pouvaient comprendre puisqu'ils étaient d'usage courant. Et ce grec, il l'écrit comme il l'aurait parlé, sans rechercher jamais les effets de style. Chez S. Paul, la beauté de la phrase ne vient ni de l'emploi de termes spéciaux, ni de leur habile disposition, ni des périodes harmonieusement balancées ; elle vient uniquement de la force de la pensée, de la fermeté de la conviction, de la vivacité de la foi. L'Apôtre est tout l'opposé du phraseur ; il est, avant tout et par dessus tout, un missionnaire ; et bien rares sont dans les épîtres de S. Paul, voire même dans une épître aussi soignée et aussi digne de ton que l'est l'épître aux Romains, les passages où il s'exprime d'une façon ingénieuse pour frapper plus vivement les esprits. S'il le fait parfois, ce n'est pas pour chercher à plaire, c'est uniquement pour mieux servir l'Evangile.

Mais, tout en étant étranger à toute recherche littéraire, il est arrivé à S. Paul de mettre au service de son enseignement certaines formes d'argumentation qu'il devait à sa culture grecque. Les stoïciens d'alors se faisaient prédicateurs pour

[1] « Le fait essentiel qui a été mis au jour,... c'est que le N. T. est écrit dans le grec parlé de l'époque (p. 22). Le N. T., d'une manière générale, contient des livres écrits librement en grec parlé *(Koinè)* (p. 23). Le christianisme lui-même a contribué à constituer la langue du N. T. Pour exprimer les idées nouvelles que l'Evangile a répandues, un sens nouveau a été donné à d'anciens mots, comme κηρύσσω, ou bien un mot nouveau a été employé comme καλοδιδάσκαλος (Tite, II, 3). Mais les papyrus nous ont enseigné à être économes en "ἅπαξ λεγόμενα. Certainement, comme règle, le Nouveau Testament s'est servi du langage usité de son temps, et il a mis le contenu chrétien dans ce vaisseau d'argile » (p. 24, 25). Robertson, *Grammaire grecque du N. T.*, trad. Montet ; Paris, Geuthner, 1911.

répandre leurs idées et ils avaient une manière populaire de présenter leur doctrine que l'on appelait *diatribè*. La *diatribè* était une exposition ou un discours dans lequel se pressaient les interrogations nombreuses, les antithèses multiples, les objections prêtées à des auditeurs fictifs ou à des contradicteurs imaginaires ; et quand des textes d'autorité étaient mis en avant pour appuyer la thèse proposée, ils étaient, d'ordinaire, rapportés plutôt selon leur sens général que selon leur texte précis. Certes, il ne saurait s'agir en l'espèce d'une imitation systématique par S. Paul des procédés de la *diatribè*. On ne peut parler, semble-t-il, que d'une utilisation quasi inconsciente, fruit d'une formation littéraire antérieure et de la fréquentation des milieux grecs. C'est ainsi que se rapprocheraient de la façon de procéder de la *diatribè*, dans l'épître aux Romains : l'objection prêtée à un auditeur fictif (IX, 19 ; XI, 19) ou dissimulée sous forme de question (III, 1, 3) ; l'apostrophe à l'adversaire (X, 18, 19 ; XI, 1 ; II, 1, 3 ; IX, 20) parfois pris directement à partie (XIV, 4 ; XV, 20, 22 ; XIII, 3) ; le goût de l'antithèse dans les idées et dans les mots : Dieu et le monde, le créateur et la créature, le péché et la mort, la grâce et la vie, la chair et l'esprit, la justice qu'on prétendait acquérir par les œuvres et celle qui était donnée à la foi, Jésus-Christ et Adam ; les personnifications des vertus ou des vices, v. gr. la personnification de la justice de la foi (X, 6-8) ; l'abondance des exemples : Abraham, modèle de la foi des chrétiens (IV, 12), Jésus notre modèle en tout (XV, 3-8) ; enfin la manière plus libre de citer les textes de l'Ecriture (X, 6-8, 11, 15, 20, 21 ; XI, 3, 4, 8-10, 26 et 27 ; XIV, 11), manière si différente de celle des rabbins qui tiraient d'un texte tout ce qu'ils voulaient, mais avaient bien soin de le reproduire littéralement sans y rien changer.

Il faut donc en rabattre un peu du prétendu rabbinisme de S. Paul. Somme toute, l'épître aux Romains a conservé quelque chose du ton de la prédication, et cette prédication a employé, pour mieux s'imposer et pour pénétrer plus facilement, des méthodes usitées dans le monde grec pour la diffusion de la philosophie morale populaire. Paul ne fut pas seulement un Israélite qui avait appris à parler un grec intelligible pour les besoins ordinaires de la vie. Il parlait le grec commun des gens cultivés ; à l'occasion, il l'écrivait comme eux ; il exposait et il argumentait comme on faisait alors. Mais ce qui était chez lui une nouveauté, c'est qu'il écrivait sans aucune prétention littéraire et sans faire une grande place à la discussion. « Les lieux communs de la morale antique ne pouvaient guère être présentés au public que renouvelés par des artifices de style ; Paul en était dispensé par l'ardeur victorieuse de sa foi » (p. LX).

VI. L'authenticité de l'épître. — Les efforts que déployèrent certains exégètes hollandais et allemands, au cours des cinquante dernières années, pour nier l'authenticité de l'épître aux Romains n'ont eu d'autre résultat que de discréditer leur exégèse. Toutes les tentatives faites pour enlever à S. Paul la paternité de cette épître ont piteusement échoué.

Le Commentaire de Luther (avril 1515-oct. 1516)

Ce commentaire, composé par Luther un an avant sa révolte, et destiné à servir de base à son cours de Wittenberg, n'a été découvert que ces dernières années dans la Bibliothèque royale de Berlin par M. Ficker. Les théologiens et critiques protestants n'en avaient pas même soupçonné l'existence. Le P. Denifle O. P. († 1905), l'auteur si estimé des études sur Luther et le Luthéranisme, s'en est inspiré dans son grand ouvrage [1], dont M. l'abbé Paquier a donné pour le public français une traduction enrichie de notes nombreuses et très étudiées [2].

Une édition provisoire de ce commentaire a été publiée en 1908 par M. Ficker [3]. Le P. Lagrange l'a consultée au cours de ses travaux sur l'épître aux Romains et il lui a consacré deux articles dans la *Revue Biblique* [4]. On devine aisément l'importance historique et doctrinale du commentaire si heureusement mis au jour, et il n'est pas sans profit pour le Bibliste de savoir comment chez Luther l'exégète a été préparé à la tâche de commentateur et jusqu'à quel point le tempérament personnel de l'hérésiarque ou ses préjugés théologiques ont pu influer sur son explication du texte de S. Paul.

Le commentaire de Luther comprend des gloses interlinéaires ou marginales et des scholies. Dans la publication de M. Ficker les gloses tiennent en 28 pages in-4°, alors que les scholies occupent les pages 29-152. Luther avait fait imprimer pour son cours une édition de l'épître aux Romains d'après la Vulgate en ménageant entre les lignes ou en marge des espaces assez grands pour recevoir ses observations. Les notes interlinéaires ou marginales ne sont, le plus souvent, que des explications de mots, des traductions différentes, des rapprochements avec le grec, ou de simples paraphrases ; elles reflètent la pensée de Luther sans la donner aussi nettement ou aussi complètement que les scholies, qui forment de beaucoup la partie la plus importante du nouveau commentaire.

Tel qu'il est, ce commentaire démontre l'infériorité très marquée de Luther en critique textuelle. Pour l'hébreu, il est l'élève de Reuchlin et, de temps à autre, ses observations attestent une certaine connaissance de la langue hébraïque ; mais aussi on le retrouve parfois prisonnier de ses propres théories, comme quand il veut découvrir

[1] *Luther und Luthertum* in der ersten Entwickelung quellenmässig dargestellt.

[2] *Luther et le Luthéranisme*. Etude faite d'après les sources par Henri Denifle, O. P., traduit de l'allemand avec une préface et des notes par J. Paquier, Docteur ès-lettres, tome I (1910) à IV (1913) ; Paris, A. Picard.

[3] *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, herausgegeben von Johannes Ficker. Erster Band : Luthers Vorlesung uber den Römerbrief 1515/1516. Erster Teil : Die Glosse, in-8° de CIV-161 pp. Zweiter Teil : Die Scholien, 1-346 pp. Leipzig, 1908.

[4] Juillet-octobre 1915, p. 456-484 ; janv.-avril 1916, p. 90-120.

dans les termes sémitiques la distinction du péché actuel et du péché originel. Pour le grec, il dépend de Lefèvre d'Etaples, dont la première édition des *Epistolæ Pauli apostoli* avait paru à Paris en 1512 ; à partir du ch. IX, il est le disciple d'Erasme dont le *Nouveau Testament* avait paru à Bâle en 1516. Il est très inférieur à l'un et à l'autre. Quant à ses devanciers : — s'il s'agit des Théologiens, il les traite avec le plus profond mépris ; il daigne seulement faire quelques allusions à Pierre Lombard. Il ignore S. Thomas, dont le commentaire sur l'épître aux Romains se recommande pourtant par une vigueur intellectuelle, une précision théologique peu commune, et aussi un libéralisme de bon aloi vis-à-vis des diverses opinions. — S'il s'agit des Pères, volontiers il fait étalage d'érudition, il allègue en bloc leur témoignage même à tort et sans les avoir lus. A propos des paroles « Unusquisque in suo sensu abundet » (Rom., XIV, 5) : « Hoc verbum passim sancti patres et doctores usurpant, dit-il, in generalem sententiam qua unumquemque in Scripturarum intelligentia suo sensu abundare dicunt [1]. » Or cette exégèse, M. Ficker lui-même en fait la remarque, ne se trouve ni chez les Pères, ni chez les Scolastiques. En réalité, pour Luther, les Pères se réduisent au seul S. Augustin et même à un S. Augustin frelaté et entendu à sa façon. Il a connu l'Ambrosiaster, mais n'en a pas fait grand usage. Quant à S. Jean Chrysostome, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Cyprien, autant dire qu'il ne s'en est pas servi. Quand il s'en est servi, ce n'a été généralement que de seconde main.

Ces quelques détails suffisent pour montrer combien Luther était imparfaitement préparé à aborder la tâche qu'il s'était assignée. Il voulait faire un commentaire de l'épître aux Romains qui fût irréprochable dans l'explication du grec et qui fût pénétré de l'esprit des anciens, de ce souffle qui avait animé S. Paul et qui vivifiait la doctrine augustinienne. Si parfois il s'écartait du sens littéral, il ne s'en souciait pas. D'abord, dans ses citations de l'A. T. et dans ses argumentations sur l'Ecriture, l'Apôtre lui avait donné l'exemple d'une certaine liberté d'attitude vis-à-vis du sens littéral, et il n'hésitait pas naturellement à se prévaloir d'une liberté d'esprit qui lui était, on le devine aisément, si sympathique. Et puis, quand il s'écartait sciemment du sens littéral, n'était-ce point parce que la pensée de S. Paul ne pouvait être atteinte que par ceux qui étaient en esprit ? « Solutio autem est : quia Apostolus in spiritu loquitur, ideo non intelligitur nisi ab eis qui in spiritu sunt [2]. »

Au cours du commentaire, Luther se révèle à nous avec un caractère violent et passionné, toujours porté aux extrêmes, ennemi des demies mesures, adversaire de la science et de toute spéculation théologique comme trop imbue de philosophie. Il hait Aristote et il prétend justifier par S. Paul sa haine de la philosophie. Il se montre en proie à un sombre désespoir dont la cause réside, sans doute, dans des fautes graves qui ont profondément humilié son orgueil incommensurable. Ame des plus ardentes, Luther a dû se jeter dans la vie religieuse avec la ferme assurance d'y trouver une transformation radicale de sa nature qui lui permît de poursuivre désormais sans entrave l'ascension de son âme vers le bien et la vertu. Et voici que, malgré ses vœux et en dépit de ses années d'efforts, il s'est retrouvé toujours semblable à lui-même, avec une nature encore portée au mal et contre laquelle il lui fallait lutter comme aux premiers jours. Exaspéré de ces luttes, il s'est laissé aller, il a succombé et, en se voyant pécheur, lui dont la nature était si riche et si pleine de ressources, il n'a pas craint de conclure que si lui avait succombé, c'était que la tentation était invincible, que le péché coexistait en nous avec la justice, et que ce péché n'était autre que la concupiscence. Aussi quelle préoccupation constante et angoissante a-t-il de cette concupiscence ! Il redoute énormément sa puissance, il la décrit en ces termes : « Ista ergo est hydra illa multiceps, monstrum nimis pertinax, cum quo pugnamus in Lerna hujus vitæ usque ad mortem. Hic Cerberus latrator incompescibilis, et Antheus in terra dimissus insuperabilis [1]. »

Donc, dès avant sa révolte, dès 1515, Luther considérait la concupiscence comme invincible ; dès 1515 il affirmait que, même en faisant des œuvres bonnes, on péchait toujours mortellement et, puisque les péchés actuels étaient le fruit de ce premier péché qui est mortel, ces péchés actuels étaient eux aussi mortels de leur nature, et l'existence de péchés simplement véniels était selon lui une chimère [2]. Par conséquent, on voit ce qu'il convient de penser de l'affirmation de Luther, en 1545, dans la préface de ses œuvres latines, prétendant que Dieu lui avait donné la lumière et révélé sa doctrine à la suite d'une lecture du *De spiritu et littera* de S. Augustin. En réalité, et le P. Denifle l'a abondamment et victorieusement prouvé, la genèse du Luthéranisme décrite par Luther sur la fin de sa vie ne peut pas résister à l'exposé des faits. C'est à la suite de chutes morales qui provoquèrent chez lui un profond découragement, que Luther chercha, pour s'expliquer sa conduite et se la justifier à ses propres yeux, une issue doctrinale satisfaisante et il crut l'avoir trouvée dès 1515-1516 dans l'identification de la concupiscence et du péché originel.

D'ailleurs, si l'on étudie les scholies de ce commentaire sur l'épître aux Romains, on y retrouve déjà sans peine les principaux linéaments du pro-

[1] Edition Ficker, p. 325.
[2] Edit. Ficker, p. 66.

[1] Edit. Ficker, p. 145.
[2] « Sicut in simili baptizatus aut pœnitens manet in infirmitate concupiscentiæ, quæ tamen est contra legem : *Non concupisces*, et utique mortalis, nisi Deus misericors non imputaret propter incœptam curationem. » (Ficker, p. 332)... « Ex quo patet, quod nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua... Idcirco enim bene operando peccamus, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret ; fit ergo veniale per misericordiam Dei non imputantis. » (Ficker, p. 123).

testantisme luthérien. La doctrine, naturellement, n'a pas encore toute la précision qu'elle atteindra dans les années suivantes. Il y a ici et là un peu de flottement, soit dans l'exposé du système, soit dans sa justification scripturaire, patristique et théologique. Ainsi, avant les ch. III et IV, l'hérésiarque parle de la justice réelle comme en parlaient les théologiens catholiques et, même après ces ch. III et IV où il ébauche sa théorie de la justice imputée, il lui arrive, parfois, de se servir des termes usités par nos théologiens en leur donnant un sens qui lui est très particulier. Il est donc assez difficile de savoir à quel moment précis il a élaboré définitivement sa doctrine de la justice imputée. On peut néanmoins résumer les principaux points qui lui paraissent d'ores et déjà acquis.

La concupiscence invincible n'est autre que le péché originel ; elle demeure en nous malgré le baptême. Le sacrement ne nous change pas ; il ne nous communique aucune justice réelle et, aussi bien après le baptême qu'après la pénitence, nous vivons toujours dans le péché. Le seul moyen pour nous d'éviter le désespoir et d'être réputés justes, c'est de nous reconnaître humblement pécheurs et de croire, avec tout autant de fermeté, que nous sommes, tout à la fois, pécheurs et justifiés. Nous abandonner complètement à Dieu par l'amour le plus pur pourrait nous endormir dans une fausse sécurité ; être uniquement convaincus de notre état de péché pourrait nous mener au désespoir. Nous éviterons ces deux écueils en acceptant, comme gage de notre salut, la foi confiante qui nous procurera et la certitude de la non imputation de nos péchés et la certitude de notre salut.

Evidemment, Luther n'a pu aboutir à un semblant de justification scripturaire d'une théorie si diamétralement opposée à celle de S. Paul qu'en lisant l'Apôtre à son seul point de vue et sans aucun souci de donner du texte sacré une exégèse tant soit peu littérale et historique. D'abord, au lieu d'entendre « justifier » dans le sens d' « être juste, » il l'a entendu au sens forensique ou judiciaire de « déclarer juste. » Dans la justice de Dieu du ch. III, 5, il n'a pas vu la justice rétributive de Dieu, mais la justice « qua justus est et nos justificat » et conséquemment, l'acte par lequel nous reconnaissons la justice de Dieu est devenu pour lui l'acte par lequel il nous justifie en nous tenant pour justes. Puis, tout ce que S. Paul disait de l'homme non encore régénéré par la grâce, il se l'est appliqué à lui-même chrétien baptisé, et les versets 15-17 du ch. VII, surtout les paroles « nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum » entendues de l'homme régénéré, lui ont fourni la preuve tant désirée de l'identité de la concupiscence et du péché et de sa permanence dans le chrétien après le baptême[1]. Pour mettre les Pères de son côté, il n'a même pas hésité à falsifier S. Augustin ; il l'a cité de la façon suivante : « Sed S. Augustinus præclarissime dixit « peccatum (concupiscentiam) in baptismate remitti, non ut non sit, sed ut non imputetur[1], » — alors que dans ce passage, à en juger par le contexte, l'évêque d'Hippone distingue fort bien, comme le veut la doctrine catholique, le péché originel remis par le baptême de l'une de ses suites, la concupiscence, qui demeure en nous.

Ainsi le rôle du baptême n'est donc pas pour Luther d'enlever le péché originel et de transformer mystérieusement l'âme. Le péché reste dans l'âme après la réception du sacrement, mais il n'est plus imputé à celui qui croit[2]. Il ne disparaît à proprement parler qu'au moment de la mort. Durant la vie, péché et justice coexistent. Et s'il y a dans une telle affirmation une contradiction qui fait frémir, Luther ne s'embarrasse pas pour si peu : la contradiction n'est-elle pas comme le sceau du divin apposé à sa doctrine ?

§ 2. — *Les seize premières années de la T. S. Vierge*

Les Evangiles Synoptiques sont très sobres de détails sur la T. S. Vierge. Les récits de l'Enfance[3] contenus dans S. Matthieu (I-II, 23) et dans S. Luc (I-III, 38) parlent de l'annonciation, de la visitation, de la naissance de N.-S., de sa circoncision, de la visite des Mages, de la fuite en Egypte, du retour d'Egypte et de l'installation à Nazareth de la Sainte Famille. Puis, c'est le silence : à part quelques incidents, comme la perte de Jésus au temple et le miracle de Cana, Marie ne paraît plus durant la vie publique du Sauveur ; nous ne la retrouvons qu'au pied de la croix.

Par les écrits inspirés nous ne savons donc absolument rien sur la famille de la T. S. Vierge, sur ses premières années, son séjour au temple et les circonstances de son mariage avec S. Joseph. Les Synoptiques n'avaient pas d'autre but que de retracer la vie de Jésus, Messie et Fils de Dieu. La Sainte Vierge n'apparaît dans leur récit qu'autant que l'exige l'histoire même de Jésus qu'ils veulent retracer. Et même quand ils parlent d'elle, ils le font toujours sobrement. Inutile de chercher chez eux tous ces détails que notre piété aimerait connaître et qui, plus ou moins enjolivés, pullulent dans les Apocryphes. D'ordinaire, quelques lignes

[1] Déjà après le commentaire des sept premiers versets du ch. VII il avait écrit : « Non tantum hic loquitur de peccatis in opere, verbo et cogitatione factis, sed et de fomite, ut infra 17 : *non ego sed quod habitat in me peccatum.* Et ibidem appellat ipsum *passiones peccatorum*, i. e. desideria, affectiones et inclinationes ad peccata, quas dicit operari fructum morti. Ergo actuale (sicut a theologis vocatur) verius est peccatum i. e. opus et fructus peccati, peccatum autem ipsa passio fomes et concupiscentia sive pronitas ad malum et difficultas ad bonum, sicut infra : *Concupiscentiam nesciebam esse peccatum.* » (Cf. *R. B.* 1916, p. 106).

[1] Ficker, p. 109.

[2] « Ita mecum pugnavi nesciens quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio peccati, nisi in spe i. e. auferenda et data gratia, quæ auferre incipit, ut non imputetur amodo pro peccato. » Cette théorie singulière est justifiée par le Ps. XXXII, 2 : « Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. » Le juste, selon lui, ce n'est pas celui qui « hæc et hæc fecerit, » comme le prétendent les théologiens orthodoxes ; mais c'est celui « cui Dominus non imputat peccatum. » (Ficker, p. 104 ; et *R. B.* 1916, p. 111).

[3] On trouvera une excellente étude apologétique de ces récits dans Durand, S. J., *L'enfance de J.-C. d'après les Evangiles canoniques*, Paris, Beauchesne, 1908.

suffisent pour relater tout un incident. Ainsi, pour un fait de l'importance de la fuite en Egypte, on se contente d'annoncer le départ et de signaler le retour. On ne dit rien de la durée de l'absence, du lieu ou des lieux choisis comme refuge par les exilés, des péripéties diverses du voyage.

A ce manque à peu près total d'informations on peut jusqu'à un certain point essayer de suppléer par les Apocryphes et par les traditions locales, géographiques ou archéologiques ; — mais ne suffit-il pas de nommer ces sources pour indiquer par le fait même avec quelle prudence et avec quelle circonspection il convient d'y recourir, si l'on ne veut pas s'exposer à raconter des histoires sous le prétexte d'écrire l'histoire ! [1]

M^lle^ Mélanie Marnas a voulu reconstituer, en les replaçant dans leur cadre historique, les seize premières années de la T. S. Vierge. Elle a écrit sur ce sujet un gros volume qui ne renferme pas moins de 586 pages [2] et nous l'avons lu avec un très vif intérêt. L'auteur connaît à merveille Josèphe ; il retrace, d'une manière saisissante et parfois dramatique, les divers incidents d'ordre domestique qui se déroulèrent à la cour d'Hérode le Grand et eurent toujours leur répercussion au sein même du Palais impérial [3]. Il connaît aussi la Mischna et le Talmud de Jérusalem [4]. Il les utilise pour faire revivre dans leurs moindres détails la vie religieuse, familiale et sociale des Juifs au temps de N.-S. Si cette manière de comprendre la Loi et de la pratiquer était déjà en vigueur à la fin du I^er^ siècle avant l'ère chrétienne, on peut suivre la T. S. Vierge en quelque sorte jour par jour, et dans tous les détails de sa vie chez ses parents ou au temple. Mais il s'en faut de beaucoup que cette thèse-là soit universellement acceptée. Nombreux sont ceux qui supposent que les règles édictées par Juda le Saint n'étaient avant lui ni appliquées avec cette rigueur, ni suivies aussi généralement. Formulées et codifiées seulement après la destruction du temple, imposées alors à un groupe de fervents, elles auraient visé à maintenir dans ce noyau privilégié, en dépit de la dispersion, la pratique intégrale du mosaïsme le plus strict. Dans ce but et à cette époque, Juda aurait considérablement accru, quant au nombre et à la minutie des détails, ces traditions des Pharisiens auxquelles se réfère maintes fois l'Evangile. Il y avait donc parmi les règles de la Mischna certaines pratiques remontant à une haute antiquité et susceptibles de se réclamer légitimement d'autorités vénérables : autrement leur codification n'aurait obtenu aucun succès auprès d'un peuple aussi traditionnaliste que l'était le peuple juif ; mais il est bien difficile de distinguer toujours avec certitude les coutumes récentes des coutumes anciennes, et surtout de discerner parmi ces dernières les éléments d'époque tardive. Par conséquent, il faut convenir qu'il y a bien quelque inconvénient à reconstituer jusque dans ses moindres détails une existence en se basant sur une hypothèse que l'on reconnaît discutable (p. XXII). Il est à craindre qu'au cours du volume le lecteur, oubliant les sages réserves formulées à diverses reprises (p. XXVI et XXVII) dans l'Introduction, n'attache aux faits ainsi présentés plus de valeur ou d'importance qu'il ne convient.

M^lle^ Marnas a étudié enfin avec beaucoup de soin les divers Apocryphes et les traditions palestiniennes et égyptiennes. Elle n'accepte pas leurs données sans les discuter et elle fait preuve dans son choix, généralement, d'un sens critique averti. Néanmoins, et en raison même de la nature des sources utilisées, la reconstitution de la vie de la T. S. Vierge dans son enfance, lors de la naissance de Jésus ou du séjour en Egypte, ne satisfera pas toujours un lecteur très positif. On désirerait des faits précis et indiscutables, alors qu'on ne se trouve, le plus souvent, qu'en présence de suppositions basées sur la Mischna ou sur les Apocryphes. Toutefois, on doit avouer que si aucun texte ne dit positivement que les faits se sont passés ainsi, la façon dont on les fait se dérouler est toujours possible, souvent même vraisemblable.

Nous allons profiter de cette publication pour donner à nos lecteurs quelques indications sur les principaux événements des seize premières années de la T. S. Vierge. Nous essaierons de nuancer nos assertions autant que le permettront les documents. Nous parlerons successivement : — *a)* des sources utilisables pour reconstituer l'histoire des seize premières années de la T. S. Vierge ; — *b)* des bases chronologiques de la vie de la T. S. Vierge ; — *c)* de la famille de la T. S. Vierge et de sa vie jusqu'à l'Annonciation ; — *d)* de sa vie depuis l'Annonciation jusqu'à l'installation à Nazareth après le retour d'Egypte.

[1] « Pour les faits eux-mêmes, si l'on veut ajouter quelque chose au récit évangélique, il faut recueillir à travers l'ancienne littérature chrétienne des témoignages de valeur diverse et souvent de valeur douteuse pour en dégager rarement des certitudes, le plus souvent des opinions et des probabilités. » Cf. De la Broise, *La Sainte Vierge,* p. I. Du même auteur, *Comment écrire la vie de la Sainte Vierge,* dans *Etudes* des PP. Jésuites, 5 et 20 mai 1898, p. 289-307, 508-529.

[2] MIRIAM. *Essai pour replacer dans leur cadre historique les seize premières années de la Très Sainte Vierge,* par Mélanie Marnas, un vol. in-8 de XXXI-556 p. ; Paris-Lyon, Emmanuel Vitte, 1913.

[3] Signalons tout spécialement : dans la première partie, Hérode gouverneur et roi, p. 21-81 ; dans la deuxième partie, Hérode à l'apogée de sa gloire, p. 175-194, l'inauguration du temple, commencement du déclin d'Hérode, p. 207-247, la mort d'Alexandre et d'Aristobule, p. 282-291 ; dans la troisième partie, le procès d'Antipater et la fin du règne d'Hérode, p. 444-470, la mort d'Hérode et les débuts d'Archélaüs, p. 494-512. On jugera par là de la place considérable que tient dans ce volume la reconstitution historique de l'époque où s'écoulèrent les seize premières années de la T. S. Vierge. — Le volume imprimé avant la guerre se présente fort bien ; il est vraiment fâcheux qu'il s'y soit glissé tant de fautes d'impression. Il sera facile de les faire disparaître dans une édition ultérieure.

[4] La Mischna ou seconde Loi transmise par la tradition orale et consignée, semble-t-il, tout au moins partiellement par écrit, fut recueillie et fixée dans sa forme actuelle par Juda le Saint (170-215), petit-fils de Gamaliel II, qui prétendit tenir les règles qu'il groupait de son maître Akiba, qui lui-même les tenait, par une succession ininterrompue de Rabbins, d'Hillel et de Schammaï, docteurs fameux de la fin du I^er^ siècle av. J.-C. La Mischna forme le noyau des Talmuds de Jérusalem et de Babylone qui n'en sont qu'une reproduction et un commentaire ; elle est divisée en six livres d'ordonnances et elle comprend dans les éditions imprimées 63 traités.

Le commentaire oral de la Mischna, fixé par écrit un peu avant le V^e^ siècle, donna naissance en Palestine à la Ghemara (i. e. commentaire). De la réunion de la Mischna et de la Ghemara naquit le Talmud de Jérusalem.

1° Sources utilisables pour reconstituer l'histoire des seize premières années de la T. S. Vierge

Ces sources sont en tout premier lieu les récits de l'Enfance contenus dans les évangiles de S. Matthieu et de S. Luc. Viennent ensuite les Apocryphes, parmi lesquels il convient de citer le *Protévangile de Jacques*[1] et le *Pseudo-Matthieu*[2], les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, enfin les traditions locales, géographiques et archéologiques. Ces dernières conservent fort bien, d'ordinaire, la mémoire des lieux où se sont passés les divers événements, tout en dénaturant les faits dans leurs circonstances pour les envelopper d'un merveilleux souvent ridicule. D'une tradition locale, il ne faut habituellement retenir que l'incident relatif à tel ou tel personnage.

Nous tenons des Apocryphes la plupart des détails relatifs aux événements antérieurs à la naissance de Marie, et sur ces divers points la Tradition chrétienne les a généralement suivis ; elle ne s'en est guère écartée, d'une façon habituelle, qu'à partir de la fin du séjour au temple. Par ailleurs, les Apocryphes ont été beaucoup plus sobres de détails sur la jeunesse de la Sainte Vierge que sur sa première enfance. Ceci dit, voici en substance ce que nous pouvons recueillir dans les Apocryphes sur la famille de Marie, sur son enfance et sa jeunesse.

Par eux, nous connaissons les noms des parents de Marie : Joachim et Anne. On nous les montre favorisés des biens de la fortune ; Joachim entretient de nombreux troupeaux ; Anne a une servante ; l'un et l'autre font d'importantes aumônes et donnent même parfois des festins. Leur bonheur serait parfait s'ils avaient un enfant, mais Anne est stérile. Désolé, après un affront, Joachim se retire au désert. Un ange vient lui annoncer la fin de son épreuve. Il revient à Jérusalem. Anne devient enceinte et met au monde Marie dans une maison proche du temple. Dès avant sa naissance, Marie a été consacrée au Seigneur par ses pieux parents ; au terme de son allaitement, vers 3 ans, elle devra donc se rendre au temple[1].

Sur le séjour au temple, le Protévangile n'a que quelques lignes (VIII, 1) ; le Pseudo-Matthieu est plus abondant, il y consacre deux pages (VI). Le récit se réduit en substance à ceci : Marie a vécu au temple au milieu de ses compagnes d'une vie réglée, adaptée à son âge. Le père de S. Jean-Baptiste, Zacharie, venait la visiter quand ses fonctions liturgiques l'amenaient à Jérusalem, et quand Marie eut atteint l'âge nubile, ce fut lui qui s'occupa de la marier. La Sainte Vierge avait alors 15 ans et son époux fut désigné par un miracle.

On trouve enfin dans le Protévangile de Jacques un récit de la naissance de Jésus, de l'adoration des Mages (XVII, 2-XXI), du massacre des Saints Innocents et du meurtre de Zacharie dans le temple (XXII-XXIV).

Les Pères de l'Eglise complètent tous ces détails, mais sans fournir de renseignements qui soient plus dignes de foi, car ils sont tardifs et se bornent généralement à reproduire les Apocryphes. Ils ont principalement trait au séjour de Marie au temple. Les Pères grecs (en particulier Origène, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Grégoire de Nysse, S. Grégoire de Nazianze) insistent sur le rôle joué par Zacharie dans l'admission de Marie au temple : le prêtre serait intervenu auprès de ses collègues pour obtenir que Marie fût élevée aux frais du trésor du Temple et lui-même, au jour de la Présentation, l'aurait accueillie sur le parvis et offerte au Seigneur.

2° Les bases chronologiques de la vie de la T. S. Vierge

La tradition, conforme en cela aux usages du pays et de l'époque, s'accorde à dire que Marie avait 15 ans lors de la naissance de Jésus. La date de la naissance de l'Auguste Vierge dépend donc, en un certain sens, de celle de la naissance de son divin Fils et les deux dates se trouvent par le fait même solidaires l'une de l'autre. Or il s'en faut de beaucoup que l'on soit fixé avec certitude sur l'année de l'Incarnation.

En effet, si tout le monde reconnaît l'erreur chronologique que fit au VIe siècle le moine Denys le Petit († 540) quand, voulant établir une seule ère pour tous les peuples chrétiens, il fit naître J.-C. en décembre 754 de Rome, rendant impossible, par le fait même, pour Hérode, mort en avril 750, d'avoir pu prendre ombrage de la naissance du roi des Juifs et ordonner le massacre des Saints Innocents, on ne s'accorde pas sur l'étendue de son erreur. Selon les uns, elle fut de cinq ans ; selon les autres, de sept ans. Ainsi, la date probable de la naissance de Jésus oscille entre les

[1] C'est le plus connu et le plus populaire des évangiles apocryphes. La rédaction grecque actuelle daterait du IVe siècle ; elle serait le résultat de la fusion de trois écrits antérieurs : 1° d'un récit de la naissance, de l'enfance et des fiançailles de Marie (I-XVII, 1), œuvre d'un Judéo-chrétien composée entre 130 et 140 ; — 2° d'un récit fait par Joseph de la naissance de Jésus et de l'adoration des Mages (XVII, 2-XXI) connu sous le nom d'*Apocryphum Josephi*, datant peut-être du IIe siècle ; — 3° d'un récit du massacre des Saints Innocents et du meurtre de Zacharie connu sous le nom d'*Apocryphum Zachariæ* (XXII-XXIV), remontant aussi, pour le fond du moins, au IIe siècle.

Cf. Lepin, *Evangiles canoniques et Evangiles apocryphes* (Paris, Bloud), p. 16-38, et dans d'Alès, *Dict. Apologétique*, t. I, col. 174. — Tixeront, *Précis de Patrologie*, 3e édition, p. 84 (Paris, Gabalda).

Le *Protévangile de Jacques* a été publié avec introduction et commentaire par Amann (Paris, Letouzey), et par Michel, dans TEXTES ET DOCUMENTS, *Evangiles apocryphes*, t. I (Paris, Picard, 1911).

[2] Cet apocryphe, en latin, n'est que le pendant du *Protévangile de Jacques* avec remaniements et additions. Il se donne comme une version faite par S. Jérôme d'un protévangile hébreu de S. Matthieu : « Liber de ortu beatæ Mariæ et infantiæ Salvatoris a beato Matthæo evangelista hebraice scriptus et a beato Ieronimo presbytero in latinum translatus. » Il a été imprimé parmi les œuvres de S. Jérôme, *P. L.* XXX, 297-305. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 16-38 et col. 174. On a aussi une révision du Pseudo-Matthieu en 10 chapitres connue sous le nom d'*Evangile de la nativité de Marie*. Le *Pseudo-Matthieu* a été publié par Michel, *op. cit.*, t. I.

[1] « Parmi tous ces détails, dit le P. de la Broise, quelques-uns portent en eux-mêmes le caractère de la fausseté ; d'autres peuvent être vrais et on se hasarderait beaucoup en les niant ; mais aussi, il est bien difficile d'affirmer et de séparer à coup sûr l'histoire d'avec les additions légendaires. » (*Op. cit.*, p. 36, note 1).

années 749-747. On est remonté jusqu'en 747, sur la foi des tablettes d'Ancyre, qui, signalant les trois recensements d'Auguste, en placent précisément un dans l'année 746. Cette opinion n'a plus guère de partisans aujourd'hui. Un recensement n'avait pas lieu dans toutes les parties de l'empire l'année même où il était ordonné, et il n'était pas rare de voir s'écouler plusieurs années entre l'édit qui le prescrivait et son exécution dans telle ou telle contrée. Aujourd'hui, la date la plus généralement admise pour la naissance de N.-S. est l'année 749 de Rome, c'est-à-dire 5 ans avant notre ère, et c'est à cette date que s'est ralliée dans son étude Mlle Marnas.

On se souvient, en effet, des données chronologiques que renferme, en S. Luc, le début solennel du récit consacré au commencement du ministère de S. Jean-Baptiste : « La quinzième année du règne de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée, Hérode tétrarque de la Galilée, Philippe, son frère, tétrarque de l'Iturée et du pays de la Trachonite, et Lysanias tétrarque de l'Abilène, au temps des grands-prêtres Anne et Caïphe, la parole du Seigneur se fit entendre à Jean, fils de Zacharie, dans le désert. » (Luc, III, 1, 2). Plus loin, à propos de Jésus, on lit : « Jésus avait *environ trente ans* lorsqu'il commença son ministère. » (III, 23). On était alors en hiver, puisque la scène du baptême de N.-S. eut lieu deux mois environ avant la Pâque et Jésus était né fin décembre. Luc ne dit pas que Jésus avait *trente ans,* mais qu'il avait *environ trente ans.* C'est donc qu'il approchait de trente ans ou qu'il n'avait dépassé cet âge que de peu. Or, en 781 (an 15 de Tibère), si Jésus avait eu trente ans et deux mois il aurait dû naître en décembre 750. Mais, à cette date, Hérode était mort ; il est donc né au moins en décembre 749 ; il avait ainsi, à ce moment-là, 31 ans et deux mois. Le Nain de Tillemont a écrit à ce sujet : « Plus on éloignera de cette date (749) la date de la naissance de J.-C., plus on augmentera la difficulté qu'il y a à accorder ce que dit S. Luc qu'il avait 30 ans quand il fut baptisé en la quinzième année de Tibère, » et plus loin il a ajouté : « Nous n'osons éloigner la naissance de Jésus de cette date qu'autant qu'une nécessité impérieuse nous y contraint [1]. »

Cette date de 749 de Rome (5 av. J.-C.) forme donc le point de départ de tout le synchronisme sur lequel s'est basée Mlle Marnas pour esquisser l'histoire des seize premières années de la T. S. Vierge. Si elle est fausse, sa reconstitution croule aussitôt (p. XXVII), et avec elle s'évanouissent ces coïncidences chronologiques curieuses, souvent douces à la piété, qui ont pu être établies par elle entre certaines fêtes du judaïsme et quelques époques particulièrement marquantes de la vie de la T. S. Vierge, entre certains incidents d'ordre politique et divers faits évangéliques. Notons-en quelques-uns : le massacre des Saints Innocents venant se placer au seul moment où, pour qui connaît Hérode, il est historiquement acceptable ; le séjour en Egypte forcément très court dans cette hypothèse, confirmant le mot de S. Matthieu qui, au moment du retour de l'Enfant Jésus en Palestine, continue de l'appeler d'un nom qui désigne un enfant du premier âge ; la Sainte Vierge naissant en 734 (20 av. J.-C.), l'année même où fut décidée par Hérode la restauration du temple de Zorobabel [1] ; la présence de Marie à Jérusalem pendant toute la période que durèrent les travaux de restauration, son assistance à la fête qui marqua la fin des travaux et son départ pour Nazareth au moment précis où 6000 pharisiens se préparaient à refuser, à Jérusalem, le serment exigé lors du recensement par l'empereur Auguste. Et, si l'on compare non plus seulement les années mais encore les mois et les jours, comment n'être pas frappé que si l'année 749 est bien celle de la naissance de Jésus, cette année-là, le 25 mars, jour de l'Annonciation, tombait un samedi, lendemain de la fête de Pourim, et le 25 décembre un dimanche, lendemain de la fête de Hanuca. Dès lors, si Marie a conçu au lendemain de Pourim, si elle a enfanté dans la nuit après Hanuca, le rite de ces deux fêtes nous dit ce qu'elle a fait et pensé à la veille de ces faits mémorables ; si l'Incarnation a eu lieu un samedi, les lois et usages relatifs au sabbat nous apportent quelques détails sur la manière dont elle a dû passer ce grand jour ; si l'Enfant Jésus est né un dimanche, nous pouvons ajouter aux détails que le rite de Hanuca nous fournit sur la veille de cette naissance ceux que les lois sabbatiques nous donnent sur l'avant-veille, de sorte que nous suivons Marie pendant les deux journées qui ont précédé celle où elle devint Mère ; enfin, par le rite de ces fêtes, par les servitudes que le sabbat, en particulier, imposait aux Juifs, on peut essayer d'expliquer certaines circonstances du récit évangélique demeurées mystérieuses jusqu'à ce jour et arriver peut-être à reconstituer en partie les grandes scènes de l'Annonciation et de la Nativité. Mlle Marnas s'y est appliquée :

Je constatai d'abord, dit-elle, que le sens de ces deux fêtes (Pourim et Hanuca) était en rapport exact avec les deux événements qu'elles avaient vu s'accomplir. Pourim qui avait coïncidé avec l'Annonciation, était un jour de joie et de festins parce qu'une femme, Esther, avait sauvé son peuple ; Hanuca, qui s'était célébré au moment de la naissance de l'Enfant Jésus, était une nuit d'illuminations parce que le Temple avait été relevé par Judas Macchabée. La liturgie de ces fêtes s'appliquait d'un bout à l'autre, de la manière la plus indiscutable, à la situation de la Sainte Vierge et semblait avoir été composée pour elle et pour l'Enfant... A l'instant même où la Synagogue achève de chanter la jeune fille « qui a trouvé grâce devant Assuérus » (Esther, II, 17 ; V, 2), l'Eglise commence à chanter Marie qui a trouvé grâce devant Dieu (Luc, I, 30)... Les Juifs viennent de célébrer par une fête nocturne le rétablissement de l'autel ; ils bénissent encore l'éter-

[1] *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* t. I, notes 4 et 5.

[1] Au cours de son ouvrage Mlle Marnas parle toujours du temple de Néhémie ; il serait plus exact de parler du temple de Zorobabel. Le second temple a été livré au culte en 516 ; Néhémie n'est venu qu'en 445.

nelle miséricorde, et déjà l'Eglise salue un Enfant né dans la nuit, Enfant venu pour établir le nouveau culte où les croyants adoreront en esprit et en vérité (Jean, IV, 23). Les illuminations tiennent dans le rite de Hanuca une si grande place qu'on l'appelait la fête des lumières (Jos., *H. A.*, XII, 11). Ouvrons le missel de Noël : « O Dieu, s'écrie l'Eglise dans la première oraison de la première messe de minuit, ô Dieu qui avez fait briller cette nuit des splendeurs de la vraie lumière... » Et la liturgie tout entière du jour roule autour de cette unique pensée [1].

3° La Famille de la Très Sainte Vierge et sa vie jusqu'à l'Annonciation

I. La Famille de la T. S. Vierge. — Ses parents, S. Joachim et sainte Anne, ne sont connus que par les Apocryphes ; S. Jean Damascène *(Homil. I de Nativit. B. V.,* 2 : *P. G.* XCVI, 664) et S. Grégoire de Nysse *(P. G.* XLVII, 1137) ne font que répéter leurs données. Il semble qu'ils jouissaient d'une certaine aisance ; ils possédaient peut-être deux maisons : l'une à Jérusalem, au nord du Temple, auprès de la Piscine probatique ; l'autre à Nazareth. Ainsi se concilieraient le témoignage des Apocryphes et les diverses traditions locales.

Marie de Cléophas est présentée dans S. Jean (XIX, 25) comme la sœur de la T. S. Vierge et la mère de Simon, de Jude, de Joseph et de Jacques, fils d'Alphée. — Des auteurs, avec Hégésippe [2] et S. Epiphane [3], voient dans ce Cléophas époux de Marie un frère aîné de S. Joseph et ils font des mots Cléophas et Alphée le même nom différemment prononcé. De la sorte, Marie de Cléophas aurait été la belle-sœur de la T. S. Vierge et ses enfants les cousins-germains de N.-S. [4] — D'autres, dont Mlle Marnas, font de Marie de Cléophas la sœur véritable de la T. S. Vierge. Sainte Anne l'aurait eue d'un premier mariage avec Cléophas qui aurait été ainsi, non l'époux, mais le père de cette Marie, et la T. S. Vierge serait née d'un second mariage d'Anne avec Joachim. Dans cette hypothèse, Marie de Cléophas aurait épousé Alphée, d'où l'appellation évangélique « Jacques fils d'Alphée. » Quelle que soit la valeur de tous ces détails et le degré de probabilité plus ou moins grand de ces suppositions généalogiques, il semble qu'il faille admettre, tout au moins, que la naissance de Marie fut due à la supplication fervente de ses parents désolés de la stérilité de leur foyer, et le fait que la T. S. Vierge fut le fruit de la prière cadre à merveille avec le mystère de son Immaculée Conception. La nature eut ainsi dans sa naissance le moins de part possible.

Enfin, les Apocryphes et les Evangiles canoniques s'accordent pour montrer les rapports étroits et intimes de la Sainte Vierge avec Zacharie et Elisabeth, les parents de S. Jean-Baptiste. On ignore quel était exactement leur degré de parenté. Mlle Marnas émet l'hypothèse qu'ils étaient cousins-germains par Mathat qui aurait eu deux enfants : une fille, de nom inconnu, mariée au père de Zacharie, et un fils Joachim, marié à Anne la mère de la T. S. Vierge [1]. Zacharie et la Sainte Vierge auraient eu une grande différence d'âge, soit parce que la mère de Zacharie aurait été plus âgée que Joachim, soit à cause du temps assez long pendant lequel la naissance de la Sainte Vierge se serait fait attendre.

II. La vie de la T. S. Vierge jusqu'à l'Annonciation. — *a) La naissance.* — On ne sait avec certitude ni quel jour, ni en quel mois, ni en quelle année, ni en quel lieu est née la T. S. Vierge. Une opinion à peu près unanime voulant qu'elle ait eu 15 ans lors de la naissance de N.-S. ; selon l'hypothèse de Mlle Marnas, elle serait née en 734 de Rome (20 ans av. J.-C.). Le P. de la Broise adopte l'année 732. Une tradition liturgique remontant pour l'Eglise orientale au VIe siècle, et pour l'Eglise occidentale au VIIe, fixe au 8 décembre l'Immaculée Conception de Marie et au 8 septembre sa nativité. Si l'hypothèse de 734 est exacte, cette année-là le 8 décembre tomba un samedi, et le 8 sept. un dimanche. Les dates suggérées par le Protévangile de Jacques, légèrement différentes pour les jours, coïncident pour les mois ; elles placent l'Immaculée Conception pendant l'octave de Hanuca, c'est-à-dire entre le 20 et le 27 décembre, et la nativité entre le 20 et le 27 septembre.

La majorité des auteurs s'accorde pour indiquer Jérusalem comme le lieu de la naissance de Marie. Elle serait née dans cette maison que, suivant la tradition, ses parents possédaient au nord du Temple, près de la Piscine probatique, et dont on a découvert l'emplacement près de l'église Sainte-Anne [2]. D'autres endroits ont été indiqués, en particulier Nazareth [3] et Séphoris.

A sa circoncision, l'Enfant si désirée reçut le nom de Marie, en hébreu *Miryam ;* c'était le nom qu'avait porté autrefois la sœur de Moïse. Les LXX l'ont transcrit *Maryam.* On s'est efforcé d'en deviner le sens réel et aussi le sens caché. Bardenhewer a fait une dissertation sur le nom de Marie dont il n'a pas discuté moins de 67 significations différentes [4].

b) La Présentation et le séjour au Temple. — Les Saints Evangiles ne parlent ni de la Présentation, ni du séjour de Marie au Temple de Jérusalem. Nos seuls renseignements proviennent des Apocryphes et des Pères Grecs. Si l'on fait abstraction des détails légendaires qui visent à embellir

[1] *Op. cit.*, p. XVII, XVIII.
[2] Dans Eusèbe, *H. E.*, III, XI, 4 : *P. G.* XX, 248.
[3] *Hæres.*, LXXVIII, 7 : *P. G.* XLII, 708.
[4] Cf. Vigouroux, *Diction. de la Bible*, aux mots *Alphée* et *Marie de Cléophas.*

[1] Cf. *op. cit.*, p. 13 et 14. D'autres supposent au contraire que la mère de la Sainte Vierge et celle de sainte Elisabeth étaient sœurs. Cf. Nicéphore Callixte, *H. E.*, II, 3 *(P. G.* CXLV, 760). Le ménologe des Grecs, au 8 septembre, s'est rallié à cette hypothèse.
[2] Cf. L. Cré, *Le Tombeau de S. Joachim et de sainte Anne,* dans *Rev. Bibliq.* 1893, p. 245-274 ; et H. Vincent, *La crypte de sainte Anne à Jérusalem*, dans *R. B.* 1904, p. 228-241.
[3] Les bulles des papes Paul II, Jules II, Léon X, Paul III, Pie IV, Sixte V et Innocent XII, relatives à Lorette, présentent la *Santa Casa* comme le lieu où est née, où a été élevée et saluée par l'Ange la T. S. Vierge. Ces Pontifes, qui n'avaient assurément pas l'intention de dirimer la controverse sur le lieu de la naissance de la T. S. Vierge, montrent par leur affirmation qu'à leur époque l'opinion régnante se prononçait pour Nazareth.
[4] *Der Name Maria,* Herder, Freiburg im Breisgau, 1895.

la tradition, il n'y a, à priori, aucune invraisemblance ni aucune impossibilité à admettre que Marie enfant ait été présentée au Temple par ses parents et offerte au Seigneur. Sans doute, en toute rigueur, seuls les enfants mâles premiers-nés devaient être présentés au Temple parce qu'ils appartenaient de droit au Seigneur (Exode, XIII, 2, 12). Mais les parents de Marie habitant Jérusalem, tout près du Temple, et ayant voué leur enfant à Dieu dès avant sa naissance, il est assez naturel de supposer qu'ils aient eu la pieuse pensée de présenter Marie au Grand-Prêtre pour remercier le ciel de la leur avoir donnée. C'est uniquement ce fait, dépouillé de toute addition, que l'Eglise commémore dans sa Liturgie, sans rien indiquer sur l'âge de la Sainte Vierge et sur ce qu'elle fit après sa Présentation au Temple. Le fait, d'ailleurs, n'est mentionné pour la première fois, comme objet de fête, qu'en 1166 dans une constitution de Manuel Comnène. D'Orient, la fête s'introduisit, en 1371, à la cour papale d'Avignon. Sixte IV en institua l'office un siècle plus tard et Sixte V en étendit la célébration à toute l'Eglise en 1585. Bien que l'existence de cette fête n'engage pas l'autorité de l'Eglise [1], on admettra néanmoins qu'elle constitue, dans un ordre de motifs différents de la pure histoire, un grave argument en faveur du fait de la Présentation de Marie au Temple.

Quant au séjour de Marie au Temple, M. Lesêtre a écrit dans le *Dictionnaire de la Bible,* publié sous la direction du sage et prudent M. Vigouroux, qu'il était « assez problématique. » La littérature juive ne mentionne pas de jeunes filles élevées dans les dépendances du Temple, et S. Ambroise suppose expressément que Marie vivait dans la maison de ses parents [2]. Comme elle n'était séparée du Temple que par une centaine de mètres, il était facile à Marie de s'y rendre souvent, d'abord sous la conduite de ses parents, puis toute seule aussi fréquemment qu'elle le désirait et cette explication, qui ne se heurterait pas à de réelles difficultés provenant des usages, serait peut-être plus proche de la réalité historique, tout en ayant l'avantage de laisser la T. S. Vierge croître à l'ombre et au sein du Temple ainsi que l'a toujours raconté la tradition. Anne la prophétesse ne vivait pas dans le Temple et pourtant S. Luc dit d'elle qu'elle « ne s'éloignait pas du Temple et servait Dieu nuit et jour dans les jeûnes et les supplications » (Luc, II, 37). Pourquoi Marie n'aurait-elle pas fait comme elle et n'aurait-elle pas fréquenté assidûment le parvis des femmes ? Ainsi s'expliqueraient les données des Apocryphes qui embellissent les faits mais généralement ne les inventent

[1] N'oublions pas que l'axiome *Lex orandi lex credendi* s'applique aux seules pratiques liturgiques en connexion intime et nécessaire avec un dogme, et non à celles qui ne sont en connexion qu'avec un fait historique. Cf. Tanquerey, *De Fontibus Revelationis*, t. I, p. 644, 16e édition 1919 : « Si non connectitur cum veritate dogmatica, si, v. gr. versatur circa facta mere historica, qualia inveniuntur in sanctorum legendis, aut circa res morales quæ ad ædificationem spectant, non autem ad fidem, nulla fit propositio etiam tacita veritatis credendæ, » et note I de la page 645.

[2] *De Virgin.*, II, 2 : *P. L.* XVI, 209, 210.

pas de toutes pièces. Notre piété peut donc continuer à se réchauffer au contact de Marie priant quotidiennement dans le Temple et offrant au Seigneur dans le silence de son âme et les prémices de sa vie et la fleur de sa virginité [1].

La Sainte Vierge devait être encore très jeune quand ses parents furent rappelés à Dieu, car les divers récits n'en font plus mention et ils font intervenir Zacharie lors de ses fiançailles.

Les premières années de Marie s'écoulèrent dans le travail, la prière et l'étude de la Loi. Vivant à Jérusalem, elle fut témoin des travaux considérables qu'entreprit Hérode le Grand pour restaurer le Temple de Zorobabel et elle dut assister aux brillantes fêtes qui furent données, en juin 744, à l'occasion de l'inauguration du Temple restauré.

c) Les fiançailles de la T. S. Vierge. — On suppose que Marie voua à Dieu sa virginité dans ses premières années, sans pouvoir dire à quel moment précis elle fit son vœu ; c'est du moins l'opinion de Suarez [2]. D'après S. Thomas, Marie n'aurait d'abord fait qu'un vœu conditionnel ; puis, la volonté de Dieu s'étant manifestée à elle plus clairement, elle aurait fait un vœu absolu et définitif lors de son mariage avec S. Joseph [3].

Comment dès lors concilier en Marie le vœu de virginité et le consentement aux fiançailles ? Certes, il lui était difficile de se refuser aux fiançailles sans se singulariser, dans un pays où toute jeune fille devait considérer le mariage comme l'accomplissement d'un devoir. Il est donc possible que la Sainte Vierge n'ait pas fait connaître son vœu et qu'elle s'en soit remise à Dieu, qui l'y avait poussée, du soin d'en assurer l'exécution. Comme aussi il est possible que Marie ait fait connaître son vœu, et Mlle Marnas explique par certains usages de la Mischna ce qui dans ce cas a dû se passer. Chez les Juifs, on le sait, rien ne se faisait librement ; l'autorité intervenait toujours et les vœux des femmes n'étaient valables que s'ils étaient ratifiés par leurs pères ou leurs maris. Dans le cas de la T. S. Vierge, privée de son père et parvenue à l'âge nubile, la ratification par un Docteur du vœu de virginité était doublement nécessaire. Cette ratification aurait été sollicitée, et refusée [4].

Aucun document digne de foi ne nous renseigne sur la façon dont S. Joseph fut choisi pour être l'époux de la T. S. Vierge. Les Apocryphes contiennent une légende de verges remises au Grand-Prêtre pour obtenir un signe du ciel, et dans une affaire où Dieu voulait le silence et le secret, ils font convoquer les prétendants au son de la trompe [5].

[1] Cf. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, vo *Marie mère de Dieu*, t. IV, col. 783, 784.

[2] *Myster. Christi*, t. II, disp. VI, sect. 2.

[3] 3a Pars, Q. XXVIII, art. 4.

[4] *Op. cit.*, p. 266, 267.

[5] Les prétendants qui se seraient présentés pour épouser Marie, tous veufs du peuple, auraient été en grand nombre. Le Grand-Prêtre leur aurait fait apporter à chacun une verge de leur jardin ; le lendemain, il aurait déposé ces verges dans le Saint des Saints. (Le créateur de la légende a sans doute oublié que le Grand-Prêtre n'entrait dans le Saint des Saints qu'une fois l'an, à la fête de Kippour). Quand le Grand-Prêtre retourna chercher les verges, il vit s'échapper de la plus petite, de celle de Joseph, une blanche colombe qui vint se

Il est bien difficile de dégager de ces récits la part de vérité qui y est cachée. Contentons-nous d'en retenir que S. Joseph, destiné par Dieu à être l'époux de Marie, était un juste dans toute la force judaïque de ce terme et, par conséquent, qu'il était un compagnon de vie capable de comprendre et de seconder la T. S. Vierge. Si son âge cadrait avec celui de Marie, il pouvait avoir 17 ans. Si l'on veut que la Vierge ait eu, à cet âge encore tendre (13 ans et demi), un soutien plus expérimenté, donnons-lui, avec certains auteurs, de 30 à 35 ans [1] ; mais, de grâce, n'imitons pas les Apocryphes [2], comme firent à tort les artistes, et ne faisons pas de S. Joseph un nonagénaire.

4° La vie de la T. S. Vierge depuis l'Annonciation jusqu'à l'installation à Nazareth après le retour d'Egypte

Dans l'hypothèse chronologique de Mlle Marnas, Marie aurait quitté Jérusalem et serait allée à Nazareth peu avant l'époque où éclata à Jérusalem la révolte des 6.000 Pharisiens provoquée par le serment d'allégeance à Auguste exigé lors du recensement. A Nazareth, elle retrouva Marie de Cléophas, alors mère de 4 garçons : Jacques, Joseph, Simon et Jude, et peut-être aussi de quelques filles (Mt., XIII, 55, 56). Peu après son départ, à l'occasion de la fête des Tabernacles de l'an 6 av. J.-C., Zacharie fut averti dans une vision au Temple de la naissance prochaine de S. Jean-Baptiste.

a) Le mariage et l'Annonciation. — Une année s'écoulait d'ordinaire chez les Juifs entre les fiançailles et le mariage. Pour Marie et Joseph cette année touchait à sa fin.

La cérémonie de leur mariage aurait eu lieu la veille de l'Annonciation, le vendredi 24 mars, le lendemain du jour où avait été célébrée, à Jérusalem, la fête de Pourim et, comme le sabbat était sur le point de s'ouvrir (on sait qu'il commençait la veille au soir, au coucher du soleil), Mlle Marnas explique par cette coïncidence que le samedi, jour de l'Annonciation, l'Ange ait pu trouver Marie seule. Le Talmud défendait, en effet, d'entrer sur le sabbat en possession des biens de sa femme. Par ailleurs, comme elle fait partir Marie presqu'aussitôt après pour aller visiter sainte Elisabeth, elle explique ainsi que S. Joseph n'ait pris Marie avec lui que plusieurs mois plus tard, quand déjà la grossesse de la Sainte Vierge étant apparente, un Ange l'eût rassuré sur la nature de la maternité de Marie (Mt., I, 18-25). Le P. de la Broise fait cohabiter Marie et Joseph dès leur mariage, et il donne de l'expression de S. Mathieu l'explication suivante qui n'a pas l'inconvénient d'être intimement liée à une coïncidence chronologique assez problématique. Voyant l'état de Marie, Joseph hésitait ; il se demandait si Marie lui appartenait vraiment, et il avait cru devoir s'en séparer. L'Ange lui dit de la prendre sans crainte, de l'accepter définitivement dans une union tranquille et assurée. La vision céleste lui apprend donc deux choses qu'il avait besoin de connaître d'une façon certaine : d'abord, que le mystère accompli en Marie était bien une œuvre divine, ensuite que son rôle à lui devait être et rester celui que Dieu lui avait indiqué déjà en l'unissant à Marie. La Vierge devait lui appartenir par droit de mariage ; aux yeux des hommes, il serait le père de l'Enfant et Dieu lui ordonnait de prendre possession de son autorité en imposant à l'Enfant le nom de Jésus [1].

b) La Visitation. — Prévenue par l'Ange et aussi, selon une hypothèse de Mlle Marnas, par un messager envoyé tout exprès, de l'état dans lequel se trouvait Elisabeth, sa cousine, la Sainte Vierge profita sans doute de la fête de Pâque pour monter à Jérusalem avec S. Joseph et de là se rendre à Aïn Karem, distant de Jérusalem de quelques kilomètres. Il semble, d'après le récit évangélique, que Marie y alla seule. Elle y séjourna environ trois mois (Luc, I, 56). Assista-t-elle à la naissance de S. Jean-Baptiste ou partit-elle peu auparavant ? Ce sont là questions fort discutées et extrêmement incertaines. La tournure de la narration, dans S. Luc, nous inclinerait à nous prononcer dans le sens négatif (Luc, I, 56, 57). De plus S. Joseph dut profiter de son voyage à Jérusalem, lors de la Pentecôte, pour ramener Marie avec lui. Or, à cette époque, le terme normal pour la naissance du Précurseur n'était pas encore échu.

c) La Naissance de Notre-Seigneur. — Par les coïncidences chronologiques et par les usages liturgiques, Mlle Marnas essaie d'expliquer, sans que puisse être incriminée la prévoyance des parents de Jésus, le dénuement dans lequel se trouva, dès sa naissance, le Divin Enfant.

Elle suppose que Marie, dont l'état commandait de prendre toutes précautions, partit de Nazareth pour le recensement en emportant avec elle tout le nécessaire : berceau et langes. Convaincue par des oracles mal interprétés que son Fils naîtrait à Jérusalem (Ps. LXXXVII, 3, 5, 6 et Michée IV, 8), et ne voyant dans la prophétie de Michée V, 1 que l'indication de son origine bethléémite ou davidique, elle laissa à Jérusalem tout son petit trousseau et elle partit pour Bethléem, au jour fixé, avec l'intention de revenir le soir même dans la maison de ses parents passer le sabbat et célébrer la fête de Hanuca. C'était le vendredi matin, 22 décembre. Les officiers du recensement se firent-ils attendre ou bien l'opération demanda-t-elle un

reposer sur sa tête (Protévangile de Jacques, VIII et IX). Raphaël a représenté la scène des baguettes dans son tableau du *Mariage de la Vierge*.

[1] Un sarcophage de l'an 343, conservé au musée du Latran n° 183, donne à S. Joseph les traits d'un jeune homme et le représente sans barbe.

[2] L'Apocryphe responsable de l'âge ridicule donné à S. Joseph est l'*Histoire de Joseph le charpentier,* œuvre du IVe ou du Ve siècle. Cette histoire fait marier S. Joseph une première fois, à 49 ans. De cette union, il aurait eu 4 fils et 2 filles. Puis, à 99 ans, il aurait épousé la Sainte Vierge, âgée de 12 à 14 ans. Deux ans plus tard, quand S. Joseph avait 101 ans, aurait eu lieu l'Annonciation. Cf. Peeters, dans *Evangiles apocryphes,* t. I (Paris, Picard, 1911) et Ermoni, dans le *Dict. de la Bible,* t. III, col. 1673.

[1] *La Sainte Vierge*, p. 98, 99, et Note I de la p. 99.

temps beaucoup plus considérable qu'on ne l'avait prévu, toujours est-il que le sabbat surprit à Bethléem Joseph et Marie avant qu'ils aient pu regagner Jérusalem. Force leur fut donc, à cette heure tardive, et quand chacun s'était pourvu, de chercher un gîte pour y passer le samedi 23 et le dimanche 24, fête de Hanuca. Dans la nuit du 24 au 25 naquit Notre-Seigneur.

Dès le lendemain de Hanuca, les Juifs retenus à Bethléem par le sabbat et la fête rentrèrent chez eux ; il y eut de la place dans la petite bourgade, hier encore pleine de monde, et il est présumable que, dès le 25, Joseph et Marie purent se loger dans une maison. Celle qu'une tradition locale indique comme ayant été la leur est située, comme la grotte de la Nativité, un peu en dehors de Bethléem, du même côté que la grotte, mais un peu plus bas.

A la circoncision de Jésus, fête de famille, assistèrent sans doute Zacharie et Elisabeth venus d'Aïn Karem, situé à deux heures de marche de Bethléem.

d) La Présentation de Jésus au Temple et la Purification de Marie. — Parmi les personnages mentionnés dans le récit évangélique, retenons un instant l'attention sur Siméon. S. Luc dit : « un homme nommé Siméon » (II, 25). Aucune précision sur son âge. Est-ce parce que Siméon intervient dans la même cérémonie que la prophétesse Anne qui, S. Luc le note cette fois, avait 84 ans (II, 37), ou bien est-ce en raison du chant du *Nunc dimittis*, toujours est-il que les paroles de l'office de la Présentation font de lui un vieillard. Pourtant, n'oublions pas que tout juif fidèle avait soupiré depuis assez longtemps après la venue du Sauveur promis pour être en droit de chanter, quel que fût son âge, son *Nunc dimittis*. Vraiment ! que pouvait donc attendre de plus sur la terre celui dont toutes les espérances étaient réalisées par le fait même de l'apparition du Messie ? — Le nom de Siméon était alors très commun, et c'est ce qui empêche d'accorder une trop grande confiance à l'hypothèse émise par Patrizi, Fouard et exposée avec sympathie par Mlle Marnas ; mais, si cette hypothèse était exacte, et si Siméon était le fils du grand Hillel et le père de Gamaliel, il aurait eu à cette époque tout au plus 35 ans, et encore en supposant qu'il ait été l'aîné [1].

Après la Présentation de N.-S., la Sainte Vierge et S. Joseph (ou tout au moins S. Joseph) retournèrent à Nazareth pour mettre ordre à leurs affaires. Il semble, en effet, que la Sainte Famille s'établit alors définitivement à Bethléem, voyant sans doute, dans l'indication du lieu où Dieu avait fait naître son Fils, l'indication du lieu où il voulait le voir vivre. S'il en était autrement, d'ailleurs, il serait fort difficile de placer la Présentation entre l'arrivée des Mages et la fuite en Egypte. De plus, n'oublions pas qu'à son retour d'Egypte S. Joseph songea à se fixer tout d'abord en Judée ; il n'alla en Galilée qu'après avoir été averti en songe (Mt. II, 22).

e) L'adoration des Mages. — La Sainte Famille demeura donc à Bethléem quelque temps après la Présentation. Dans l'hypothèse de la naissance de Jésus en 749, leur séjour ne fut que de quelques semaines, puisque Hérode mourut en avril 750. Mais si la naissance de Jésus eut lieu en 747 ou 748, Marie et Joseph ont pu passer dans leur maison de Bethléem un an ou deux avant l'arrivée des Mages. Ils ont dû avoir alors de fréquents rapports avec les parents de S. Jean-Baptiste et les tableaux où les artistes aiment à représenter le Précurseur jouant avec l'Enfant Jésus peuvent être assez véridiques.

Les mages seraient arrivés à Jérusalem au moment où le vieil Hérode rongé par la maladie, les remords, les chagrins domestiques, approchait de sa fin. On ne s'expliquerait pas autrement cet ordre, digne d'un fou, de massacrer des Innocents, cruauté monstrueuse et révoltante quel que soit le nombre des victimes (10 à 50) et qui n'eût pas été, si Hérode avait survécu quelque temps, sans provoquer de la part de Rome une demande d'explications.

f) La fuite en Egypte. — Se basant sur les Evangiles apocryphes et sur des traditions locales, Mlle Marnas décrit assez minutieusement la fuite en Egypte. La Sainte Famille se serait réfugiée vraisemblablement à Héliopolis, ville très fréquentée alors par les Juifs, en raison du Temple qu'y avait fondé le grand-prêtre Onias, déposé par Antiochus Epiphane. Ce temple était le seul, en dehors de celui de Jérusalem, où l'on pût offrir des sacrifices. L'oracle d'Isaïe (XIX, 18) n'avait peut-être pas été étranger à cette grave concession.

On ignore combien de temps dura exactement le séjour de la Sainte Famille en Egypte. Il ne dut pas excéder quelques mois, juste le temps nécessaire pour qu'ait été confirmé le testament d'Hérode qui attribuait la Judée à Archélaüs.

Selon des traditions coptes, la Sainte Famille serait revenue d'Egypte par mer ; le voyage était moins long, moins coûteux et moins fatigant. Débarqués à Jamnia, Joseph et Marie se seraient avancés jusqu'à Emmaüs dans le dessein de gagner Bethléem. A Emmaüs, Joseph aurait eu un songe (Mt. II, 22). Pour éviter Jérusalem, il serait remonté en Galilée, en longeant la Méditerranée, passant par Gaza, Césarée de Palestine, enfin le Carmel où une tradition locale veut que la Sainte Famille se soit reposée dans une caverne dite l'Ecole des Prophètes, l'un des endroits les plus vénérés de la Sainte Montagne. Jésus, Marie, Joseph seraient ensuite descendus à Nazareth où ils seraient arrivés dans les derniers jours de l'année 750 (4 av. J.-C.).

[1] Fouard (*Vie de J.-C.*, t. I, p. 66, 67) semble avoir oublié qu'Hillel né en 59 av. J.-C. ne pouvait avoir d'enfant qui eût dépassé la quarantaine à l'époque présumée de la Présentation ; car tout en acceptant cette identification du Siméon de l'Evangile avec le fils d'Hillel, il parle néanmoins lui aussi du « Saint Vieillard. » Dieu merci ! à 40 ans, on n'est pas encore un vieillard.

§ 3. — *Comptes rendus bibliographiques*

Repertorium Biblicum *seu Totius Sacræ Scripturæ Concordantiæ* juxta Vulgatæ editionis exemplar... præter alphabeticum ordinem in grammaticalem redactæ a Sac. Michaele Bechis, et infallibili Ecclesiæ Magistro Sanctissimo D. Nostro Leoni Papæ XIII dicatæ. — Pars I (A-I) et II (J-Z), IV-1143 et 1150 p. Prostat Augustæ Taurinorum in Officina Salesiana, 1899. Prix : 20 lires. (Des réductions de prix considérables sont consenties aux Séminaires, Collèges, Ordres religieux).

Une concordance scripturaire est indispensable au prêtre pour lui permettre de retrouver facilement dans sa Bible un texte qui lui revient à la mémoire et de pouvoir juger, d'après son contexte, du sens exact qu'il faut lui attribuer. Pour rendre ce service toujours et pour le rendre vite, il faut que la Concordance soit complète et disposée avec méthode. Celle que nous signalons aujourd'hui présente ce double avantage. Son seul inconvénient est d'être en deux volumes ; mais cet inconvénient est largement compensé par une lecture beaucoup plus facile. On ne trouve pas ici ces caractères d'imprimerie si petits qui rendent incommode l'utilisation de la Concordance des PP. Peultier, Etienne et Gantois éditée chez Lethielleux.

Dans la méthode alphabétique, qui est naturellement suivie, on se conforme pour chaque nom à l'ordre des cas, le singulier précédant le pluriel ; de même pour les adjectifs ou participes présents et passés. Pour les verbes, on suit l'ordre des modes, temps, personnes tels qu'ils se présentent dans les grammaires, en commençant par la voix active. Des caractères typographiques différents indiquent les changements de mots, de cas, de nombre, de mode et de temps.

* * *

Novum Jesu Christi Testamentum *Vulgatæ editionis* juxta exemplar Vaticanum cum appendice. — Torino, Societa anonima S. A. I. D. Buona Stampa, Corso Regina Margherita, 176. — Prix : 6 fr. 50.

Le texte du Nouveau Testament est précédé dans cette édition, en guise d'introduction, des préfaces de S. Jérôme sur les écrits néo-testamentaires. Les passages parallèles de l'A. et du N. T. sont indiqués, quand il y a lieu, en note à la fin de chaque chapitre ; un astérisque, placé en tête du verset, invite le lecteur à s'y reporter. Le texte est divisé en alinéas, suivant une coutume qui tend heureusement à se généraliser. Des appendices contiennent une concordance évangélique basée sur les conclusions les plus communément admises par les critiques catholiques ; une énumération des paraboles et des comparaisons évangéliques ; enfin, une indication des passages du N. T. qui sont lus dans les épîtres et les évangiles des dimanches, des féries et des fêtes de l'année liturgique.

* * *

Breve Introducion a la Critica textual de l'A. T. por A. Fernandez Truyols, S. J., prof. en el P. I. B. — Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1917. — Prix : 4 lires.

Le P. Fernandez, président de l'Institut Biblique, a écrit pour ses élèves une courte introduction à la critique textuelle de l'A. T. Il ne faut pas demander à ce fascicule de 143 p. plus qu'on n'a voulu y mettre ; mais il est bien permis de regretter que le R. Père ne se soit pas étendu davantage sur certains sujets, comme les caractéristiques des LXX et des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, l'œuvre d'Origène, les vieilles versions latines, les versions syriaques. Il eût pu le faire si facilement !

Après avoir revendiqué hautement tous les droits d'une critique textuelle de la Bible, respectueuse de l'autorité de l'Eglise et renfermée dans de justes limites, le R. P. aborde l'étude de la condition actuelle du texte massorétique ; il indique les causes diverses des altérations que le texte sacré a subies dans sa transmission au cours des âges. Pour essayer de reconstituer ce texte dans sa pureté primitive, il indique quel parti on peut tirer du Pentateuque samaritain et surtout de la version des LXX et des vieilles versions latines. A propos de l'utilisation de la métrique et de la strophique dans la reconstitution des textes corrompus, il donne des conseils pleins de prudence, parfaitement justifiés par le désaccord qui règne et qui règnera encore longtemps parmi les critiques sur ces questions difficiles et délicates. Il cite, en terminant, les règles de critique textuelle proposées par Houbigant, de Rossi, Cappelle, Steuernagel et Driver.

* * *

Vie de S. Luc le Stylite. Texte et traduction avec Introduction et notes par l'abbé F. Vanderstuyf. *Patrologie Orientale* de Graffin-Nau, t. II, fascic. 2, p. 145-300. — Paris, Firmin-Didot, 1915.

Bien que ce sujet ne concerne pas la Bible, nous n'avons pas cru devoir refuser le compte rendu qui nous était demandé, d'abord parce que le travail, fait selon toutes les exigences de la critique, a été jugé de première valeur dès 1910 par les Bollandistes sur des articles parus dans les *Echos d'Orient ;* ensuite parce qu'il émane d'un confrère vivant au milieu des soucis du ministère pastoral et qui a bien, avouons-le, quelque mérite à consacrer ses moindres instants à des travaux d'ordre purement scientifique.

La vie de S. Luc le Stylite, dont l'abbé F. Vanderstuyf, du diocèse d'Amiens, vient de publier le texte était à l'impression quand la guerre éclata. Pour ce motif, elle ne vit le jour que vers la fin de 1915. Dans une copieuse introduction, l'auteur commence par étudier, au point de vue diplomatique, l'unique manuscrit grec qui est à la base de l'édition ; il se pénètre ensuite du style et des procédés littéraires du moine byzantin à qui nous sommes redevables du panégyrique de S. Luc et dont la compétence et la véracité sont établies d'une façon rigoureuse. La chronologie de la vie de S. Luc est ensuite fixée. On écarte, comme impossible, le système proposé par un premier éditeur, l'abbé Albert Vogt, et, bon gré mal gré, par une étude bien menée, au dire du Bollandiste Van der Vorst *(Anal. Bolland.*, 1910, p. 489), M. Vanderstuyf nous contraint à nous rallier à son opinion. Un quatrième article prouve que la vie a été composée par un contemporain, disciple et ami de Luc, au plus tard six ans après sa mort. Alors que bien souvent les Hagiographes ont brodé des rêveries interminables sur de courtes légendes liturgiques, la vie de S. Luc fournit la démonstration qu'ici, tout au contraire, les notices des Synaxaires grecs ont été empruntées, mot pour mot, au document édité par M. Vanderstuyf. On accuse assez volontiers la critique (et pas toujours à tort !) de dénicher les Saints ; il est heureux que, cette fois du moins, elle ait mis en relief une source hagiographique de premier ordre.

L'introduction sera un vrai régal pour les connaisseurs. Le style est clair, sobre, concis. Les hellénistes auront plaisir à vérifier avec quelle minutie et compétence le texte de l'original a été établi et justifié. Les profanes liront une traduction dont l'exactitude ne nuit pas à l'élégance ; ils s'édifieront au contact de S. Luc, stylite héroïque, qui a passé sur une colonne 47 ans de son existence, ce qui ne l'a pas empêché de mourir plus que centenaire. Le récit livre en passant une foule de détails sur le genre de vie des Stylites et sur de nombreux personnages, monuments et événements contemporains de S. Luc ; il pose même aux Théologiens le problème de l'absolution par écrit. Des notes abondantes éclaircissent les difficultés du texte et les allusions historiques. L'ouvrage se termine par un *Index* grec et français et par une table des matiè-